

RELEVANCIA DE LA MATERIA EN EL SISTEMA DE LA VOLUNTAD DE SCHOPENHAUER

RELEVANCE OF MATTER IN SCHOPENHAUER'S WILL SYSTEM

Pablo Montes-Vargas*

Universidad de Chile
Santiago-Chile

Recibido enero de 2021/Received January, 2021
Aceptado mayo de 2021/Accepted May, 2021

RESUMEN

En el presente artículo se intentará mostrar la presencia y relevancia de la materia (determinada e indeterminada) en el sistema idealista de Schopenhauer. El objetivo que se busca es clarificar la crítica schopenhaueriana al materialismo y desarrollar los conceptos ontológicos y epistemológicos de materia que se encuentran en sus obras, pues, de esta manera, podremos tener una visión general respecto de la relevancia de la materia en el sistema de la voluntad de Schopenhauer.

Palabras Clave: Materia, Cuerpo, Materialismo, Idealismo, Realismo.

ABSTRACT

In this paper the presence and relevance of matter (determined and indeterminate) in Schopenhauer's idealist system will be showed. The objective that sought is to clarify the Schopenhauerian critique of materialism and to developed ontological and epistemological concepts of matter that are found in his works, because, in this way, we can have an overview of relevance to matter in Schopenhauer's will system.

Key Words: Matter, Body, Materialism, Idealism, Realism.

1. INTRODUCCIÓN

Una vez terminada su tesis doctoral *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* y siendo influenciado por la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, a los 30 años de edad Schopenhauer publica en 1819 lo que será su obra más importante, a saber: *El mundo como voluntad y representación*. El libro empieza diciendo: *Die Welt ist meine Vorstellung* (W I, § 1, 3), verdad que rige para cada ser viviente y cognoscente, es decir, para todo ser que conoce, lo que este observa y siente no se encuentra fuera de la cabeza, como objeto independiente (realismo), sino todo lo contrario; es por ello sabido que el sistema schopenhaueriano se sitúa dentro de las corrientes idealistas de la filosofía alemana, y a partir de esta lectura, se puede evidenciar en las

exposiciones de conjunto que el concepto relevante es y será el de la voluntad (Spierling, 2010; Mann, 2014; Magee, 1991; Gardiner, 1975; Fischer, 2010; Rosset, 2005) pues ella no es una representación, sino la esencia garante del mundo. Sin embargo, en este trabajo intentaremos mostrar que, si bien la voluntad es un concepto relevante, también lo es la materia. La crítica ácida que realizó Schopenhauer al materialismo no lo aleja teóricamente de la relevancia del concepto de materia para comprender que el mundo es voluntad (*Wille*) y representación (materia), más aún cuando es el cerebro el órgano que posibilita el conocimiento humano y la constitución del mundo (*Welt*); la representación necesita de un sustento (materia) que no se le aplique el carácter de representación.

* Autor correspondiente / Corresponding author: montesvargas@gmail.com

El recorrido para ponderar la relevancia de la materia en Schopenhauer será comenzar por el sentido que cobra la crítica al materialismo, seguido de ello, la dependencia del conocimiento con la materia (cerebro) para terminar con la importancia de la materia en tanto materia determinada y materia indeterminada.

2. ¿CRÍTICA A TODO MATERIALISMO?

Para Schopenhauer, la filosofía moderna ha hecho patente a la conciencia el problema filosófico por antonomasia: “[...] la aspiración fundamental de los filósofos ha sido distinguir con nitidez, mediante un corte limpio en la línea justa, lo ideal, [...], de lo real, esto es, de lo que existe independientemente de él, y constatar así la relación entre ambos” (Schopenhauer, 2006, p. 39).

Para abordar el problema, es importante la claridad conceptual cuando hablamos de idealismo, materialismo, realismo y espiritualismo, pues, de lo contrario, nos llevaría a una confusión del asunto. En palabras de Schopenhauer, nos previene de la siguiente manera:

A los profanos de la filosofía, entre los que se cuentan muchos doctores en la misma, se les debería quitar de las manos la palabra «idealismo», ya que no saben lo que significa y hacen con ella toda clase de payasadas: por idealismo entienden, bien el espiritualismo, bien algo así como lo contrario al filisteísmo; [...] Las palabras «idealismo y realismo» no carecen de dueño, sino que poseen su significado filosófico fijo; quien quiera significar otra cosa debe utilizar otra palabra –la oposición de idealismo y realismo se refiere a lo conocido, al objeto, mientras que la de espiritualismo y materialismo afecta al cognoscente, al sujeto [...] (Schopenhauer, 2006, p. 49).

Idealismo, a grandes rasgos, significa en Schopenhauer la dependencia de lo conocido con el sujeto; lo que conocemos está en nuestra cabeza (cerebro) y aquello que conocemos son las ideas, al modo como las entendieron Berkeley y Locke:

Berkeley, aunque más tarde y habiendo conocido ya a Locke, prosiguió consecuente ese camino de los cartesianos y se convirtió así en el creador del auténtico y verdadero idealismo, es decir, del conocimiento de que lo extenso en el espacio y lo que lo llena, esto es, el mundo intuitivo en general, en

cuanto tal solo puede tener su existencia en nuestra *representación*; y que es absurdo y hasta contradictorio adjudicarle en cuanto tal una existencia fuera de toda representación e independientemente del sujeto cognoscente, y aceptar así una materia existente en sí misma (Schopenhauer, 2006, pp. 48-49).

Por consiguiente, desde el idealismo, nuestro conocimiento es representación: la realidad sería una imagen en nuestra cabeza. De ahí que, para Schopenhauer, Berkeley haya formulado el principio fundamental que sirve de corte para distinguir lo ideal de lo real: “Todo lo que pertenece y puede pertenecer al mundo adolece inevitablemente de ese estar condicionado por el sujeto y existe solo para el sujeto. El mundo es mi representación” (Schopenhauer, 2004, p. 51). Pero Berkeley, a ojos de nuestro autor, no desprendió el principio inverso:

[...] el punto de partida subjetivo y el principio «el mundo es mi representación» tiene su parte inadecuada: [...] porque solo expresa que el objeto está condicionado por el sujeto, sin afirmar al mismo tiempo que también el sujeto como tal está condicionado por el objeto (Schopenhauer, 2003, p. 43).

Para nuestro autor, idealismo es un concepto epistemológico. En cambio, realismo es un concepto ontológico, pues lo conocido es independiente del sujeto: “el mundo, el objeto, existiría aun cuando no hubiera ningún sujeto” (Schopenhauer, 2003, p. 43). Por consiguiente, con estas palabras, el filósofo nos aclara el panorama, y nos ofrece material para ponderar el concepto de materia en su filosofía, tal como lo hizo Paul Janet (1875) con el nombre *Idealismo material*.

Si consideramos el término materialismo como, contra distinto, a idealismo, y, realismo como, contra distinto, a espiritualismo; pueden desprenderse los siguientes “sistemas” que ayudarían a organizar la problemática y lograr ofrecer claridad en el objetivo de nuestro trabajo. Los sistemas serían: espiritualismo idealista, espiritualismo realista, materialismo idealista y materialismo realista.

El caso del materialismo idealista se puede entender, *grosso modo*, como la consideración de un sujeto material (el cognoscente) y su objeto (lo conocido) que, sea dicho de paso, está en total dependencia con el sujeto. En resumen, desde estas coordenadas sistemáticas, Schopenhauer

es un *materialista idealista*, porque para él el sujeto es de carácter material, corpóreo, y está constituido fisiológicamente, y, desde luego, lo conocido por él está en total dependencia de su aparato fisiológico (sistema nervioso y cerebro); pero lo conocido por este sujeto corpóreo no es material, sino de otra naturaleza, y por de pronto, se caracterizaría como “lo que está dentro de la cabeza”: representación (*Vorstellung*), imagen mental (Schopenhauer, 2006). Este sería el sentido de lo dicho por Frauenstädt¹, quien es citado por Spierling (2010): “Schopenhauer es ciertamente materialista, pero en tanto que materialista también es idealista, o es un materialista idealista, en contraposición al materialista realista de la antigüedad y de la modernidad que toma para sí completamente la materia como cosa en sí” (pp. 84-85). Por tanto, materialismo se caracterizaría, desde los textos schopenhauerianos, como la posición privilegiada, epistemológicamente hablando, del objeto (Schopenhauer, 2006):

La constatación del punto de vista idealista es un contrapeso necesario del materialista. En efecto, la controversia sobre lo real y lo ideal puede ser también considerada como refiriéndose a la existencia de la materia. [...] ¿Existe la materia como tal solo en nuestra representación o es también independiente de ella? En el último caso, ella sería la cosa en sí, y quien acepte una materia existente en sí misma tendrá, consecuentemente, que ser materialista, es decir, convertirla en principio explicativo de todas las cosas. Quien, por el contrario, la niegue como cosa en sí es, *eo ipso*, idealista (Schopenhauer, 2003, p. 40).

En este sentido lo objetivo es aquello que es independiente de la cabeza del sujeto, es decir, la materia, ya sea determinada (*Stoff*) o indeterminada (*Materie*), sería la cosa en sí (*das Ding an sich*): “El materialismo atribuye a la materia (y con ella también a sus supuestos, el tiempo y el espacio) una existencia absoluta, es decir, independiente del sujeto que la percibe [...]” (Schopenhauer, 2003, p. 356). Seguido de ello, la materia como cosa en sí explicaría ella misma el conocimiento humano, sin caer en el uso de otros elementos, a saber, el espiritual. Este conocimiento, desde el punto de vista de la materia, no sería otra cosa más que el resultado de su modificación por medio de las leyes causales, y por ello, el conocimiento se explicaría

solo por el cambio cuantitativo de la materia, de sus átomos (Schopenhauer, 2003).

Mediante la siguiente cita, podría quedar expuesta la noción básica de materialismo como concepto ontológico:

[El materialismo] establece la materia, y con ella el tiempo y el espacio, como lo que propiamente existe, pasando por alto la relación con el sujeto, aunque solo en ella tiene todo eso su existencia. Además, toma como hilo conductor la ley de la causalidad, por lo que pretende avanzar considerándola un orden de las cosas existentes por sí mismas, como una *veritas aeterna*; pasando, pues, por alto el entendimiento, que es lo único en y para lo cual existe la causalidad. Luego intenta descubrir el estado primero y más simple de la materia para desarrollar a partir de él todos los demás, ascendiendo del simple mecanismo a la química, la polaridad, la vegetación, la animalidad: y, en el supuesto que lo consiguiera, el último miembro de la cadena sería la sensibilidad animal, el conocimiento, que aparecería así como una mera modificación de la materia, un estado de la misma producido por causalidad (Schopenhauer, 2004, p. 75).

Este fragmento es importante porque manifiesta una de las primeras críticas a este materialismo “actualmente en boga, que precisamente por eso, se ha convertido en una filosofía de barberos o de mancebos de botica” (Schopenhauer, 2003, p. 216). Su crítica radica en el hecho de no considerar el papel del sujeto en el fenómeno del conocimiento. Por esto es posible preguntar, ¿por qué critica nuestro autor, y no acepta filosóficamente, a este tipo de materialismo como una alternativa seria y verdadera para explicar la existencia del mundo? Naturalmente, nuestra pregunta apunta al hecho de diferenciar si Schopenhauer critica a todo tipo de materialismo o solamente al de su época. Para abordar el asunto se necesitaría responder: ¿cuál es la relevancia del sujeto para que un materialismo coherente no pueda prescindir de él?²

Afortunadamente podemos encontrar en *El mundo como voluntad y representación I* un fragmento decidor para entender la posición del filósofo:

[...] el conocimiento, estaba ya supuesto como condición inexcusable en el primer punto de partida, en la pura materia; con él nos habíamos imaginado que pensábamos la materia, pero de

hecho no habíamos pensado nada más que el sujeto que representa la materia, el ojo que la ve, la mano que la siente, el entendimiento que la conoce. Así se descubriría inesperadamente la enorme *petitio principii* [...] (Schopenhauer, 2004, p. 76).

La objeción estriba en lo siguiente: si el conocimiento es explicado como mera modificación de la materia a partir de las leyes causales, el conocimiento del sujeto que conoce no sería más que un producto de esta modificación, entonces: ¿cuál es el sustento del mundo o cuál es la cosa en sí? Porque si el materialismo afirma que la materia, tanto determinada (*Stoff*) como indeterminada (*Materie*), es la cosa en sí (*das Ding an sich*), incurriría en el siguiente problema: ¿cómo sería posible conocer el inicio del mundo, de la realidad (materia), a partir de aquello mismo que posibilita el conocimiento (materia)? Y con tal pregunta se vislumbra la petición de principio; no obstante, es otro el problema más urgente para Schopenhauer, y es que a la tesis “el conocimiento es una modificación de la materia” (Schopenhauer, 2004, p. 76), perfectamente se puede admitir como verdadera su contraria: “que toda materia es una simple modificación del conocimiento del sujeto en cuanto representación del mismo” (Schopenhauer, 2004, pp. 76-77). Y, desde luego, el papel del objeto para el conocimiento no sería predominante por sí mismo, sino necesitaría del sujeto, que sería, en este sentido, completamente distinto del objeto, y así no se incurriría en la petición de principio del materialismo.

Para Schopenhauer, y para las filosofías de su época, el conocimiento no puede darse sino en total dependencia de dos factores; estos son: tanto el sujeto, como el objeto. Como se ha visto, el predominio de uno por sobre otro sería uno de los criterios para distinguir entre materialismo e idealismo. Sin embargo, para el filósofo alemán, sujeto y objeto son necesarios para que se produzca el fenómeno del conocimiento:

Esta exposición a la que hemos llegado siguiendo el más consecuente de los sistemas filosóficos que parten del objeto, el materialismo, sirve al mismo tiempo para hacer visible la inseparable dependencia de sujeto y objeto dentro de insuperable oposición; ese conocimiento nos lleva a buscar la esencia íntima del mundo, la cosa en sí, no ya en uno de aquellos dos elementos de la

representación sino en algo totalmente distinto de la representación que no está afectado por esa oposición originaria, esencial y, con ello, insoluble (Schopenhauer, 2004, p. 80).

A partir de lo que se ha desarrollado, se puede decir que Schopenhauer no desecha al materialismo por ser una filosofía errada, más bien, por el hecho de ser una filosofía unilateral. Si tanto sujeto y objeto posibilitan el conocimiento del mundo o la experiencia en cuanto tal, de esto se desprende que ambos poseen una “naturaleza” distinta, lo que no quiere decir que sean, de suyo, completamente independientes el uno del otro; es más, para nuestro autor, no hay hostilidad –privilegio de un punto de vista materialista o idealista– entre ellos; materialismo (concepto ontológico) e idealismo (concepto epistemológico), para nuestro filósofo, son dos doctrinas que ayudan a explicar la existencia del mundo y su esencia: “El defecto fundamental de todos los sistemas es el desconocimiento de esta verdad: que el intelecto y la materia son correlatos, es decir, el uno existe para el otro, ambos se mantienen y caen conjuntamente, el uno es mero reflejo del otro e incluso son en realidad una y la misma cosa considerada desde dos aspectos opuestos [...]” (Schopenhauer, 2004, p. 44). Entonces, ¿qué pasa con la realidad exterior a la cabeza del sujeto si materialismo e idealismo no son dos puntos de vista que se anulen entre sí?

Schopenhauer es claro en responder la cuestión. El idealismo filosóficamente coherente, aquel que considera tanto el punto de vista idealista como materialista es el idealismo trascendental, no el empírico:

El verdadero idealismo no es, por el contrario, el empírico, sino el trascendental. Este deja intacta la realidad *empírica* del mundo, pero mantiene que todo *objeto*, o sea, lo empíricamente real en general, está doblemente condicionado por el *sujeto*: primero, *materialmente* o como *objeto* en general, ya que una existencia objetiva solo es pensable frente a un sujeto y como representación suya; en segundo lugar, *formalmente*, ya que el modo y manera de la existencia del objeto, es decir, del ser representado (espacio, tiempo, causalidad), parte del sujeto y está predeterminado en él (Schopenhauer, 2003, p. 36).

Por ello, gracias a Kant, podemos explicar la existencia de un mundo fuera de nosotros y a la

vez, un mundo condicionado por nuestras facultades, es decir, un condicionamiento subjetivo (tiempo, espacio, causalidad); por consiguiente, desde la perspectiva de Schopenhauer, las posturas lockeanas y berkeleyanas encuentran su superación por medio de la filosofía crítica, por ello es al realismo aquello que Schopenhauer critica, vale decir, a un materialismo (concepto ontológico) que implique necesariamente al realismo (concepto epistemológico), es decir, a un materialismo realista: “el dogmatismo realista, al considerar la representación como efecto del objeto, pretende separar la representación y el objeto, que son una misma cosa, y suponer una causa de la representación totalmente distinta, un objeto en sí independiente del sujeto: algo del todo impensable [...]” (Schopenhauer, 2004, p. 62).

Las otras vías que quedan cerradas, a partir de la crítica schopenhaueriana, son: el espiritualismo idealista y el espiritualismo realista. Ambas por razones parecidas, a saber: concebir a un sujeto espiritual que pueda conocer al mundo (*Welt*) sería un contrasentido, ya que para tener representaciones se necesita del cerebro, del sistema nervioso y de los órganos sensoriales (Schopenhauer, 2004); sin materia orgánica no puede haber sujeto de conocimiento (*Subjekt des Erkennens*) ni objeto conocido; para profundizar, la relevancia de la materia orgánica para el conocimiento se tratará en la siguiente sección.

3. LA MATERIA POSIBILITA EL CONOCIMIENTO

Después de haber pasado 16 años desde la publicación de la primera edición de *Die Welt als Wille und Vorstellung*, encontramos en el segundo volumen de la obra temas relativos a la fisiología; por ejemplo, ahora el filósofo quiere clarificar la dependencia que las facultades cognoscitivas tienen con el cerebro; no en vano, Spierling recalca, a quienes se adentren en la obra schopenhaueriana, lo siguiente:

De importancia fundamental para comenzar a valorar la filosofía de Schopenhauer es tomar en cuenta el segundo volumen (WII). El primer volumen solo, en particular su primera edición, conduce fácilmente a una sobreestimación de Kant y su filosofía trascendentalista, que para Schopenhauer también constituyen un elemento central. Pero solo la comprensión total y efectiva del segundo tomo permite reconocer las complejas ambivalencias del

sistema, que crecerán, sobre todo por el modo de consideración cada vez más reforzadamente fisiológico-materialista, hasta alcanzar extremos inconciliables (Spierling, 2010, pp. 59-60).

Sin embargo, Spierling no considera que Schopenhauer haya hecho un giro al materialismo, y mucho menos que se le pueda considerar como un filósofo materialista; más bien, la lectura de Spierling nos presenta a este giro como resultado de una lectura de la *Crítica de la razón pura*, no ya como crítica de la razón, sino como una crítica de las funciones cerebrales (Spierling, 2010).

Desde la perspectiva de este trabajo, uno de los primeros indicios de este giro al materialismo lo presenta Schopenhauer al escribir *Über die Wille in der Natur*. Este giro lo podemos encontrar a partir del propósito de su libro:

Presentar a los pocos que, anticipándose a su tiempo, han prestado atención a mi filosofía, algunas confirmaciones que ha recibido esta de empíricos despreocupados, desconocedores de ella, que, siguiendo la vía de sus investigaciones de pura experiencia, han venido a parar a aquello mismo que había establecido mi filosofía como metafísico, que es lo que ha de explicarnos en general la experiencia (Schopenhauer, 1970, p. 47).

Aunque Schopenhauer en esa época aún rechazaba al materialismo, este presentó a las ciencias empíricas o Ciencias Naturales como “corroboraciones que la filosofía del autor ha recibido por parte de las ciencias empíricas desde el momento de su aparición” (Safranski, 2008, p. 387). De este modo Schopenhauer está operando, sin ser plenamente consciente, desde el materialismo; porque la tesis acerca del proceder de las ciencias es que ellas lo hacen desde un materialismo implícito: “el fin y el ideal de toda ciencia natural es en el fondo un materialismo plenamente realizado” (Schopenhauer, 2004, p. 77). En ese sentido, la naturaleza *grosso modo* está siendo entendida desde un materialismo corporeísta³, de ahí que sea de carácter empírico:

[...] el impulso vigoroso y sin ejemplo que han cobrado las ramas todas de las Ciencias Naturales, que cultivadas en gran parte por gentes que fuera de ellas nada han aprendido, amenaza llevarnos a un grosero y torpe materialismo, en que no es lo más escandaloso la bestialidad moral de los últimos resultados,

sino la increíble ignorancia de los primeros principios, ya que se niega la fuerza vital y se rebaja la naturaleza orgánica a ser un juego casual de fuerzas químicas (Schopenhauer, 1970, p. 28).

Por otra parte, Schopenhauer en su tratado *Über das Sehen und die Farben* muestra en su primera (1816) y segunda edición (1854) la naturaleza subjetiva de los colores. Esto quiere decir *grosso modo* que el fenómeno de estos es posibilitado gracias a un órgano en particular, el ojo (globo ocular); y, naturalmente, corresponderían los colores a un fenómeno netamente fisiológico. Como es sabido, la intuición y el entendimiento juegan un papel fundamental en el asunto, pues el órgano que posibilita la intuición es de carácter material; porque, desde la perspectiva de nuestro autor, no es posible que haya entendimiento sin un órgano que sea su fundamento: “[...] pues la parte intelectual de la misma [entendimiento] que hasta ahora hemos examinado, es en realidad la función de la masa nerviosa del cerebro, que es considerable y pesa entre tres y cinco libras” (Schopenhauer, 2013a, p. 57). Por tanto, las formas puras kantianas adquieren un fundamento material-fisiológico: “yo he afirmado directamente que aquellas formas constituyen la parte que toma el *cerebro* en la intuición, como las específicas afecciones sensibles son la parte de los respectivos *órganos sensoriales*” (Schopenhauer, 2006, p. 119).

Desde la reconstrucción del fundamento material-fisiológico de su teoría del conocimiento, Schopenhauer explica el modo de proceder de la intuición, la que es, por un lado, enteramente dependiente del entendimiento:

Así pues, la intuición, el conocimiento de objetos o de un mundo objetivo, es obra del entendimiento. Los sentidos son simplemente el asiento de una sensibilidad incrementada, son lugares del cuerpo receptivos en alto grado a la acción de otros cuerpos: y, además, cada sentido está abierto a un tipo especial de acción para la que los demás poseen poca o ninguna receptividad (Schopenhauer, 2013a, p. 48).

Y, por otro lado, dependiente de la capacidad receptiva de sus órganos que posibilitan la:

afección sensorial: pues es un cambio producido en la retina del ojo, o en el nervio

auditivo, o en la yema de los dedos, lo que da comienzo a la representación intuitiva, es decir, lo que pone todo el aparato de nuestras formas cognoscitivas ya existentes *a priori* en aquel funcionamiento cuyo resultado es la percepción de un objeto externo (Schopenhauer, 2006, p. 129).

No se puede olvidar que, aquí y en lo sucesivo, en Schopenhauer *a priori* quiere significar: con un fundamento fisiológico en nuestro entendimiento⁴; lo *a priori*, vale decir, el cerebro, no es parte de la representación⁵, sino parte de los órganos que la posibilitan; por consiguiente, la intuición schopenhaueriana es enteramente dependiente del cerebro y de los sentidos; por ejemplo, el cerebro es “anterior” a la representación:

Así como es nuestro ojo el que produce el verde, rojo y azul, también es nuestro cerebro el que produce el tiempo, el espacio y la causalidad (cuya abstracción objetivada es la materia). Mi intuición de un cuerpo en el espacio es el producto de mi función sensorial y cerebral por X (Schopenhauer, 2006, p. 119).

La importancia que se desprende de la naturaleza material-orgánica de las facultades que posibilitan el conocer y conocimiento es la entera dependencia de la representación (*Vorstellung*) en relación con los datos “externos” o datos de la experiencia que “recibe” el cerebro: “[...] todo lo que existe para el conocimiento, o sea, todo este mundo, es solamente objeto en referencia a un sujeto, intuición de alguien que intuye; en una palabra, representación” (Schopenhauer, 2004, p. 51). En palabras de Schopenhauer, el mundo, esto es, la unidad de la experiencia, solo es posible gracias al cerebro, que es material: “[...] todo lo objetivo, ya en cuanto tal, está condicionado de diversas maneras por el sujeto cognoscente con las formas de su conocer y los tiene como supuesto, por lo que desaparece totalmente si se elimina el sujeto” (Schopenhauer, 2004, p. 76).

Entonces, desde la consideración de las funciones cerebrales y la representación (*Vorstellung*), ¿cuál es la importancia filosófica del cuerpo en el sistema ontológico schopenhaueriano? No se puede abordar esta pregunta sin primero abordar siquiera la siguiente cuestión: ¿Qué es el cuerpo para Schopenhauer, y cuál es su función?⁶

Se puede, por de pronto, conceptualizar en la obra de Schopenhauer dos niveles del término cuerpo; por un lado, cuerpo se refiere al tipo especial de elemento que compone la constitución de un individuo, a saber, materia orgánica; en segundo lugar, se dice cuerpo de todo objeto empírico que ocupa espacio y tiempo, además de estar gobernado por la ley de causalidad y el principio de individuación; no obstante, aunque la ley de causalidad y el *principium individuationis* también gobiernan a la materia orgánica, una de las diferencias capitales que hace posible la distinción es que en este segundo sentido del término cuerpo se refiere a la materia determinada, es decir, a la materia dotada de materia y forma, la que se constituye como objeto en el plano epistemológico. En este segundo sentido, el término cuerpo está relacionado epistemológicamente con lo que se ha entendido, a lo largo de la Historia de la Filosofía, por corporeísmo y materialismo.

A lo largo de la obra de Schopenhauer se puede apreciar la persistencia de una de las tesis controvertidas para un sistema idealista, a saber: el sujeto no es espíritu; más bien, el sujeto, el individuo, está constituido por materia orgánica, cuerpo-orgánico. Y el conocimiento (Representación/*Vorstellung*) del individuo está estrechamente determinado y mediado por este cuerpo-orgánico: el cerebro. Sin embargo, el cerebro por sí solo, gracias a la fantasía o imaginación, no podría albergar ninguna representación del mundo sin la ayuda de la sensibilidad, la que está posicionada en el sistema nervioso periférico (Schopenhauer, 2003; Schopenhauer, 1981). Entonces la fuerza de la tesis antes mencionada es la distinción entre un sistema filosófico que parte de un sujeto abstracto, sea espíritu o pura consciencia, y otro sistema, el schopenhaueriano, que parte de un sujeto constituido, en primer lugar, como cuerpo-orgánico, y, en segundo lugar, como cuerpo-objeto; el rechazo de esa primera consideración del sujeto y la fuerza de la distinción entre ambos sistemas queda expresada por Schopenhauer de la siguiente manera:

De hecho, el significado del mundo que se presenta ante mí simplemente como mi representación, o el tránsito desde él, en cuanto mera representación del sujeto cognoscente, hasta lo que además pueda ser, no podría nunca encontrarse si el investigador mismo no fuera nada más que el puro sujeto cognoscente (cabeza de ángel alada sin cuerpo). Pero él mismo tiene sus raíces en aquel mundo, se

encuentra en él como individuo; es decir, su conocimiento, que es el soporte que condiciona todo el mundo como representación, está mediado por un cuerpo cuyas afecciones, según se mostró, constituyen para el entendimiento el punto de partida de la intuición de aquel mundo (Schopenhauer, 2004, p. 151).

Ahora que se ha establecido la constitución material del cuerpo (*Leib*), se tomará el segundo sentido del término cuerpo, a saber: objeto. En este sentido, la función del cuerpo en la ontología de la voluntad schopenhaueriana radicaría en que este queda conceptualizado como un objeto entre los demás objetos, pero en sentido epistemológico. Sin embargo, gracias a ser una de las objetivaciones más elevadas de la voluntad (*Wille*), se distingue esta clase especial de objeto por presentarse de manera inmediata al conocimiento: “El cuerpo es aquí para nosotros objeto inmediato, es decir, aquella representación que constituye el punto de partida del conocimiento del sujeto, en la medida en que ella misma, junto con sus cambios inmediatamente conocidos, precede a la aplicación de la ley de la causalidad ofreciéndole así sus primeros datos” (Schopenhauer, 2004, p. 67). Es admisible destacar que esta inmediatez del cuerpo se debe a dos capacidades fundamentales: “la capacidad de los cuerpos de actuar unos sobre otros, de provocar cambios entre ellos” (Schopenhauer, 2004, p. 68), y segundo, por “la sensibilidad de los organismos animales, o la propiedad que tienen ciertos cuerpos de ser objetos inmediatos del sujeto” (Schopenhauer, 2004, p. 68). Gracias a estas dos propiedades, el cuerpo, en el dominio de los motivos o del querer, se constituye como manifestación de la voluntad (*Wille*); sin el cuerpo, y sus motivos, se dificultaría el acceso, por parte del sujeto, a la verdad metafísica: la voluntad (Urdanibia, 1990).

4. MATERIA DETERMINADA E INDETERMINADA EN SCHOPENHAUER

Después de aceptar la cosa en sí kantiana, el filósofo la identifica con la voluntad, la que es susceptible de ser “conocida” por el sujeto o la autoconciencia, aunque siempre de manera indirecta, mediata (Mann, 2014; Schopenhauer, 1996; Baquedano, 2011). Es este acceso mediato de la voluntad el que posibilita, y abre paso, al desarrollo de la Idea de Materia dentro del sistema de Schopenhauer, pues la única posibilidad que tiene

el sujeto cognoscente de aprehenderla es a partir de las determinaciones estéticas (Estética trascendental) que pone el sujeto: tiempo, espacio y causalidad. La materia se constituye como la representación primordial de la voluntad.

El concepto de materia que será desarrollada se posicionará como, contra distinta, a la materia determinada; el sentido de reconstruir la Idea de Materia⁷ que aparece en la obra del filósofo alemán es rechazar su determinación abstracta. De lo que se trata ahora es de determinar algunas características relevantes de la Idea de Materia en Schopenhauer.

La materia desde el punto de vista de la subjetividad es lo que se denomina, en la ontología schopenhaueriana, representación (empírica). Ahora bien, nuestro siguiente paso es el de ofrecer algunos elementos constituyentes de la Idea de Materia en la obra del filósofo alemán, y, por consiguiente, la estrategia que se abre a partir de los textos es considerar el análisis de la materia desde el punto de vista de la objetividad, vale decir, entendida como cosa en sí (Schopenhauer, 2003).

Desde un contexto ontológico, la Idea de Materia es entendida como actualidad, actividad (*Wirksamkeit*): “Al primer respecto, nuestro resultado fue que ella es la actividad en general, considerada objetivamente pero sin más determinación” (Schopenhauer, 2003, p. 347). La materia, aquí, no se encuentra objetivada, determinada, pues no es todavía cuerpo ni sustancia. Con esto, Schopenhauer no niega la materialidad del mundo empírico, más bien, la estrategia adoptada para no incurrir en un materialismo ingenuo, y por tanto, afirmar la materialidad del mundo independientemente del sujeto cognoscente, es relacionar, al menos, etimológicamente, los términos actividad o *energeia* (*Wirksamkeit*) con el de realidad (*Wirklichkeit*)⁸; que Schopenhauer haya establecido la actividad como característica esencial de la materia no es una estrategia gratuita, más bien, es para comprometerse en el plano epistemológico, ya que la materia se presenta en nuestro entendimiento como causalidad:

[...] la propia causalidad es la forma de nuestro entendimiento: pues, al igual que el espacio y el tiempo, la conocemos a priori. Así pues, en esa medida y hasta ese punto, la materia pertenece también a la parte formal de nuestro conocimiento y es la forma de la causalidad misma vinculada al espacio y tiempo, por lo tanto, objetivada, es decir, concebida como llenando un espacio (Schopenhauer, 2003, p. 348)

Cuando se dice que la esencia de la materia es la causalidad, ¿se está afirmando a la vez que la materia, sea determinada o indeterminada, es solamente un elemento formal de nuestro entendimiento?, y, con esto, aceptando, como tesis necesaria, ¿la idealidad de la materia?

Para responder se pueden considerar las siguientes nociones: tanto para las cuatro clases de objetos para el sujeto⁹, su consistencia ontológica radicaría en que el entendimiento, *a priori*, determina –al objeto– las cualidades que solo este puede aplicar, dando como resultado el mundo empírico o realidad. En ningún momento se afirma que, la desaparición del entendimiento, humano o animal, traiga como desenlace necesario –en este caso– la desaparición de la materia determinada; más bien, lo que desaparecerá serán sus determinaciones (las cualidades o determinaciones de las cuatro clases de objetos para el sujeto), porque para Schopenhauer “[...] toda materia *empíricamente dada*, o sea, el *material* (que nuestros ignorantes materialistas de hoy en día confunden con la materia), ha entrado ya en la envoltura de las formas y no se manifiesta más que a través de las cualidades y accidentes de estas [...]” (Schopenhauer, 2003, p. 76).

Por otra parte, si no ha de ser la Materia un elemento formal del entendimiento, queda abierta la otra posibilidad: aquella que afirma su constitución ontológica independiente del sujeto que conoce. Con esta consideración, ¿se puede afirmar que el filósofo alemán recae en aquello que pretendía subsanar, esto es, en el materialismo ingenuo o en el realismo ingenuo? Al desaparecer todo entendimiento, ¿traería como consecuencia necesaria solo la desaparición de toda *determinación* de la materia y, por consiguiente, se podría pensar en la sola existencia de una materia indeterminada (sin cualidad y accidente alguno)?

Para resolver la anterior dificultad, se vuelve necesario desarrollar la naturaleza ontológica de la materia en el sistema schopenhaueriano; como estas dificultades no se solucionan con la pura aceptación de la tesis que identifica la esencia de la materia con la causalidad, hay que agregar otro aspecto relevante, a saber: en primer lugar, no se ha de entender que en el sistema de Schopenhauer haya dos conceptos de materia –una *materia determinada* y otra *indeterminada, pura*–; más bien, la materia, la efectividad de ella, así como su operatividad dentro de las coordenadas schopenhauerianas (tanto desde la interpretación idealista trascendental de su

sistema, como también desde esta interpretación materialista), es *una* (Schopenhauer, 2003); lo que sucede es que, al ser ella objeto de un sujeto orgánico, dotado de sistema nervioso, se presenta de manera mediata como fenómeno y representación (Schopenhauer, 2003). Pues esta es la única manera en que los sujetos orgánicos pueden acceder a ella, mas, siguiendo la lógica kantiana, no hay razón alguna para pensar que sea la única manera en que se pueda presentar, ya que, de haber otro tipo de acceso al mundo fenoménico, la materia tal cual la conocemos cambiaría a partir de esta otra sensibilidad, dejando así espacio para postular la efectividad de la cosa en sí de Kant, o la voluntad schopenhaueriana. Por tanto, la división ontológica no tiene sentido, porque solo epistemológicamente se procede, por la naturaleza de nuestro psiquismo, a realizar un corte de distinción entre materia determinada e indeterminada.

Ahora se hará referencia a la determinación del papel de la materia en la tríada: empírico, puro y *a priori*; como ya es sabido, la materialidad se constituye, ya sea como empírica, pura o *a priori*; *a priori* porque es la categoría de todo entendimiento. Ahora bien, sin importar su determinación, tanto ontológica como epistemológica, la materia es el punto de enlace o conexión entre la sensibilidad y la cosa en sí, entre los fenómenos y la voluntad; en palabras de Schopenhauer, la función de la materia queda ahora expresada a partir de la siguiente fórmula: “La materia es, de hecho, el punto de conexión de la parte empírica de nuestro conocimiento con la pura y la *a priori*, y así la peculiar piedra angular del mundo de la experiencia” (Schopenhauer, 2003, p. 349). Si antes habíamos establecido como sustento del mundo al sujeto, ahora es posible agregar otro actor relevante: la materia. Aquí, entonces, materia y sujeto son los garantes de la estructura ontológica del mundo (*Welt*).

Por de pronto, en la obra del filósofo alemán, se nos presenta un aspecto no tan mencionado en los estudios introductorios al sistema schopenhaueriano, a saber, que el mundo y la realidad empírica necesitan de la materialidad, pero no en su determinación empírica, más bien en su trascendentalidad: “la materia no es propiamente *objeto* sino *condición* de la experiencia” (Schopenhauer, 2003, p. 348); sin materia no habría experiencia, mundo empírico. Con esto se da a entender que 1) la materia existe independiente del sujeto cognoscente: “La cadena de la causalidad, que es infinita hacia adelante y

hacia atrás, deja intactos a dos seres de la naturaleza: la materia y las fuerzas naturales. Ambas son, en efecto, las condiciones de la causalidad, mientras que todo lo demás está condicionado por esta” (Schopenhauer, 2003, p. 75), 2). “La existencia de la materia no puede ser negada, lo que sucede es que las determinaciones de ella sí pueden negarse” (Schopenhauer, 2003, p. 79).

La condición de la experiencia desemboca en otro asunto: si la materia no se reduce a sus determinaciones, vale decir, a objeto de la experiencia, entonces, queda por otro lado su identificación con la voluntad (*Wille*); así, la materia no queda reducida a materia determinada, porque:

Ella entra en toda experiencia externa como elemento necesario de la misma, pero no puede estar dada en ninguna sino que únicamente es *pensada* y, por cierto, como lo absolutamente inerte, inactivo, amorfo y carente de cualidades que, sin embargo, es el soporte de todas las formas, cualidades y acciones. En consecuencia, la materia es el *sustrato* permanente de todos los efímeros fenómenos, es decir, de todas las manifestaciones de las fuerzas naturales y de todos los seres vivos; sustrato que es generado necesariamente por las formas de nuestro intelecto, en el cual aparece el mundo como *representación* (Schopenhauer, 2003, p. 348).

La materia entendida como sustrato, como piedra angular del mundo, cumple una doble función en el sistema: no se limita a ser objeto de la experiencia, y, por otro lado, no es completamente un elemento subjetivo del entendimiento; más bien, la materia, en Schopenhauer, cumpliría una doble función: por un lado, se entendería a esta desde el punto de vista ontológico (Libro II de la obra capital); por otro, desde el epistemológico (Libro I); de ahí, también, que no haya dos conceptos de materia en el sistema del filósofo alemán.

Desde la perspectiva de Schopenhauer, si hay materia determinada, es porque hay materia indeterminada, pues todo lo que hay, en este caso, la realidad empírica y el mundo, solo es posible, ontológicamente hablando, si hay voluntad (*Wille*) objetivada; ya que hay una realidad en sí, un mundo nouménico, ha de haber objetivación, ya que la voluntad, al ser un puro querer, se ha de manifestar en todas las maneras posibles (mundo). Esta materia indeterminada es denominada materia pura, o materia en general. Para Schopenhauer, esta

“[...] *materia* como tal, esto es, separada de la forma y la cualidad, solo la podemos pensar haciendo abstracción de toda esa determinación próxima: por consiguiente, en ella pensamos el *actuar* en sentido estricto y en general, o sea, la *actividad in abstracto*” (Schopenhauer, 2003, p. 347). Con esto, al aceptar este hecho ontológico, Schopenhauer no reduce al mundo a materia determinada; más bien, es consciente de la complejidad de la realidad: por ello condena al materialismo reduccionista, al materialismo de boticarios y barberos.

Ahora bien, es posible preguntar: ¿se puede sostener, con la ayuda de un texto o fragmento de la obra del filósofo alemán, la posibilidad efectiva, dentro del sistema, de la existencia de materialidades que no obedezcan a la corporalidad? Si ha de ser Schopenhauer un materialista, ¿solo hay posibilidad de que sea entendido como un materialista corporeísta, es decir, de que su ontología materialista reduzca toda representación (*Vorstellung*) a materia determinada?

Las preguntas que se acaban de formular tendrán sentido si son respondidas a partir del contexto que engloba a esta selección de texto que se ha elegido:

Pero dado que la esencia –*essentia*– de la materia consiste en el actuar en general y la realidad –*existentia*– de las cosas en su materialidad, que es a su vez una con el actuar en general, entonces se puede afirmar de la materia que en ella la *existentia* y la *essentia* coinciden y son una misma cosa: pues no tiene más atributo que la *existentia misma* en general y abstraída de todas sus determinaciones próximas. En cambio, toda materia *empíricamente dada*, o sea, el *material* (que nuestros ignorantes materialistas de hoy en día confunden con la materia), ha entrado ya en la envoltura de las formas y no se manifiesta más que a través de las cualidades y accidentes de estas; porque en la experiencia todo actuar es de una manera determinada y especial, nunca una manera general. Justamente por eso la pura materia es únicamente objeto del pensamiento, no de la intuición, lo cual llevó a Plotino (*Enéadas* II, lib. 4, c8 y 9) y a Giordano Bruno (*De la causa*, dial. 4) a la paradójica sentencia de que la materia carece de extensión, que es inseparable de la forma, y es por ello incorpórea [...] (Schopenhauer, 2003, p. 76).

Con esta cita, que se puede encontrar en el Capítulo 4 de los Complementos, Schopenhauer ofrece algunas luces acerca de la relevancia de la materia en su sistema: la materia escapa a la determinación del sujeto cognoscente, pues para que haya causa y efecto se necesita de un existente, y este existente es la materia (Schopenhauer, 2003); la materia, entonces, se constituiría como la unión de espacio y tiempo (Schopenhauer, 2004), es decir, la materia es el sustrato que posibilita la causalidad.

Además, la materia, en Schopenhauer, tendría un sentido epistemológico (*essentia*) y un sentido ontológico (*existentia*), porque: “La unión de la *forma* con la *materia*, o de la *essentia* con la *existentia*, da lugar a lo *concreto* que es siempre un individuo, *la cosa*” (Schopenhauer, 2003, p. 73). En este sentido, la existencia es inherente a la materia, y la esencia estaría determinada por el sujeto de conocimiento (*Subjekt des Erkennens*). De esto se desprende que las cualidades pueden dejar de existir siempre y cuando no haya sujeto alguno (Schopenhauer, 2003), en cambio, la materia indeterminada (o pura materia) subsiste, aunque no haya sujeto de conocimiento. Este es el sentido del estatuto ontológico de la materia expresado por el filósofo: “La materia es absoluta: no puede nacer ni perecer, ni su *quantum* aumentar o disminuir” (Schopenhauer, 2003, p. 80).

Ahora que se ha mostrado la presencia de la materia, determinada e indeterminada, en el sistema de la voluntad de Schopenhauer, se podría preguntar respecto de la relevancia de esta. ¿Cabría la posibilidad de concebir a Schopenhauer como un filósofo materialista? Responder a esta cuestión desbordaría los límites de este trabajo, no obstante, pareciera que hay varios indicios en la obra del filósofo como para plantear la hipótesis del carácter materialista de su filosofía, sobre todo cuando encontramos estas afirmaciones: “[...] la materia resulta ser la mera *visibilidad de la voluntad*; de tal manera que en última instancia puede ser también considerada en cierto sentido como idéntica a la voluntad” (Schopenhauer, 2003, p. 75), y, “No puede pensarse la negación de la materia, pero sí la de todas sus formas y cualidades” (Schopenhauer, 2003, p. 79).

5. CONCLUSIÓN

Como es sabido, en el sistema de Schopenhauer, el concepto relevante para su comprensión es el de voluntad (*Wille*), mas, para

comprenderlo sistemáticamente, tal como lo exigió el filósofo alemán en su obra (Schopenhauer, 2004), hace falta en las exposiciones de conjunto el concepto de materia; sin este último concepto no se completa la filosofía de la voluntad, ni mucho menos queda aclarado su contenido.

Como se pudo observar, una de las tesis de Schopenhauer sostiene que “[la materia] no tiene más atributo que la *existencia misma* en general y abstraída de todas sus determinaciones próximas”, es decir, la materia determinada no subsume a la materia indeterminada, pues ella subsiste fuera de la aprehensión cognoscitiva de los sujetos. Con esto, se da a entender que:

- 1) se abre camino a la pluralidad epistemológica del mundo, porque la distinción entre materia abstraída de toda determinación y la materia empíricamente dada cuestiona el carácter de la representación (*Vorstellung*) del mundo (*Welt*), ya que, el mundo no se reduciría a pura representación, por el contrario, el mundo necesitaría de la materia indeterminada para que el entendimiento pueda cualificarla y determinarla.
- 2) la pluralidad del mundo como representación sería un hecho indiscutible para el pensamiento de Schopenhauer, y su fundamentación radicaría en el mismo principio de individuación (*principium individuationis*), el que divide a la voluntad (*Wille*) en múltiples partes. Este principio conllevaría, de suyo, un sentido

epistemológico, porque tiempo y espacio, como formas *a priori* de la sensibilidad, determinarían y delimitarían a los objetos de la realidad empírica (materia determinada).

- 3) además, el *principium individuationis* tendría un sentido ontológico, ya que la materia indeterminada no se constituiría como un mero fenómeno mental del cerebro, sino como un existente independiente de la relación sujeto-objeto, de ahí que sea materia indeterminada; abriendo así paso al pluralismo, aunque con ello aparezcan desajustes teóricos en el sistema.
- 4) por último, Schopenhauer, al afirmar su famosa tesis: *Die Welt ist meine Vorstellung* (W I, § 1, 3), fundamenta el estatuto ontológico del mundo, porque para que haya representación es necesario que haya materia, ya sea un objeto material o un cerebro; de lo contrario, Schopenhauer hubiera afirmado que el mundo es representación, quitando con ello al sujeto material (*meine*).

Para finalizar, se vuelve relevante plantear la cuestión acerca de la naturaleza del presunto materialismo de Schopenhauer, porque, aunque la materia juegue un papel importante, no es suficiente como para determinar al sistema de la voluntad como materialista; pero, sería interesante investigar si la presencia de la materia indeterminada y determinada abre camino para entender a Schopenhauer como un materialista monista o un materialista pluralista.

BIBLIOGRAFÍA

- Atwell, J. (1995). *Schopenhauer on the Character of the World: The Metaphysics of Will*. University of California Press.
- Baquedano, S. (2011). ¿Cómo logra Schopenhauer tomar conciencia de la voluntad en cuanto cosa en sí? *Revista de Filosofía*, 67, 109-121.
- Bueno, G. (1972). *Ensayos materialistas*. Taurus.
- Cartwright, D. (2005). *The Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*. The Scarecrow Press.
- Fischer, K. (2010). *Arthur Schopenhauer. Leben, Werke, und Lehre*. Marixverlag.
- García, P. (2000). *Diccionario filosófico. Manual de materialismo filosófico. Una introducción analítica*. Pentalfa.
- Gardiner, P. (1975). *Schopenhauer*. FCE.
- Janaway, C. (1989). *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*. Clarendon Press.
- Janet, P. (1875). *Le matérialisme contemporain*. Librairie Germer Baillière.
- Magee, B. (1991). *Schopenhauer*. Cátedra.
- Mann, Th. (2014). *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Alianza.
- Moreno, L. (2005). *Schopenhauer. Vida del filósofo pesimista*. Algaba.
- Pérez, J. (2011). La importancia del cuerpo como “constitutivo formal” de todo viviente en la filosofía de Schopenhauer. *Thémata. Revista de filosofía*, 44, 424-438.
- Philonenko, A. (1989). *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*. Anthropos.
- Puleo, A. (1991). *Cómo leer a Schopenhauer*. Ediciones Júcar.
- Rosset, C. (2005). *Escritos sobre Schopenhauer*. Pre-Textos.
- Safranski, R. (2008). *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Tusquets.
- Schopenhauer, A. (1970). *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Alianza.
- Schopenhauer, A. (1981). *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Gredos.
- Schopenhauer, A. (1996). *Manuscritos berlineses. Sentencias y aforismos (antología)*. Pre-Textos.
- Schopenhauer, A. (2003). *El mundo como voluntad y representación II*. Trotta.
- Schopenhauer, A. (2004) *El mundo como voluntad y representación I*. Trotta.
- Schopenhauer, A. (2006). *Parerga y Paralipómena I*. Trotta.
- Schopenhauer, A. (2013a). *Sobre la visión y los colores. Seguido de la correspondencia con Johann Wolfgang Goethe*. Trotta.
- Schopenhauer, A. (2013b). *Die Welt als Wille und Vorstellung. Band. 1*. Reclam.
- Spierling, V. (2010). *Arthur Schopenhauer*. Herder
- Urdanibia, J. (Coord.) (1990). *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*. Anthropos.

NOTAS

1 Christian Martin Julius Frauenstädt (1813-1879). Fue uno de los primeros “evangelistas” de la filosofía de Arthur Schopenhauer, quien sostuvo entrevistas personales e intercambios epistolares con el filósofo. Fue responsable, a la muerte de Schopenhauer, de la edición de las obras definitivas del filósofo (Cf. Safranski, 2008, pp. 432-434; Cf. Moreno, 2005, pp. 272-274).

2 Si bien es cierto que Schopenhauer critica la unilateralidad tanto del materialismo como del idealismo, no por ello significa que, en su sistema ontológico, el sujeto no tenga alguna relevancia. De hecho, su labor es esencial: la labor del sujeto, más allá de toda unilateralidad, consiste en ser el sustento del mundo. Solo en el sujeto se encuentra el mundo tal como lo conocemos, de ahí que Schopenhauer sostenga: “el mundo es mi representación”, lo que puede interpretarse, por de pronto, de la siguiente manera: al desaparecer todo sujeto, desaparece el mundo tal cual lo conocemos, vale decir, con todas sus determinaciones; sin embargo, quedaría la realidad en tanto desconocida para nosotros porque no habría sujeto que ponga en ella las determinaciones (Estética trascendental). Janaway desarrolla en este sentido la relevancia del sujeto en relación con la experiencia y el mundo (Cf. Janaway, 1989).

3 Se entiende por materialismo corporeísta a la doctrina ontológica que postula que la realidad está compuesta por cuerpos (corporeísmo) (Cf. Bueno, 1972, pp. 292-293, 321-322; Cf. García, 2000). En Schopenhauer (1981) podemos encontrar esta doctrina con el nombre de realidad empírica (pp. 61, 72-73, 130-131).

4 En el tomo I de *El mundo como voluntad y representación* Schopenhauer es explícito en determinar la dependencia de lo *a priori* con el órgano cerebral: “[...] el mundo objetivo, tal y como nosotros lo conocemos, no pertenece a la esencia de las cosas en sí mismas, sino que es un mero fenómeno de estas condicionado por aquellas formas que están ubicadas *a priori* en el intelecto humano (es decir, el cerebro), y de ahí que no pueda tampoco contener nada más que fenómenos” (Schopenhauer, 2004, p. 485).

5 Si la representación es posible gracias a un órgano, a saber, el cerebro, entonces se podría preguntar: ¿no sería también este cerebro una representación? La respuesta obvia llevaría a una contradicción en el sistema ontológico schopenhaueriano, pues el mundo como representación dependería de una representación (cerebro) y si el cerebro es el responsable de que los objetos “estén” en el tiempo, espacio y causalidad, resulta una contradicción, porque el responsable mismo (el cerebro) se encuentra ya en el tiempo, espacio y causalidad, tal como lo expresa Javier Pérez Jara (Cf. Pérez, 2011, p. 426).

6 Debido a la naturaleza de la pregunta, y sobre todo por su extensión, este trabajo solo se limitará a abordar esta pregunta considerando los elementos pertinentes para sus objetivos. Sin embargo, para el lector interesado en la pregunta, un tratamiento en profundidad puede verse en las siguientes obras: (Philonenko, 1989; Puleo, 1991; Cartwright, 2005; Atwell, 1995; Urdanibia, 1990, pp. 198-210).

7 Si bien es posible encontrar un sinnúmero de referencias de la Idea de Materia que se encuentran operando en el pensamiento schopenhaueriano, en este trabajo, se tomará como uno de los puntos capitales el capítulo 24 de los Complementos de *El mundo como voluntad y representación*, titulado, *De la Materia*; sin embargo, en algunos momentos, la presente exposición rescatará algunas referencias que se encuentran en el capítulo 4 de los Complementos, tales como 1) la materia entendida como unión entre espacio y tiempo (Cf. Schopenhauer, 2004, p. 57), 2) la esencia de la materia entendida como causalidad (Cf. Schopenhauer, 2003, p. 78-86), 3) la imposibilidad de pensar la negación de la materia (Cf. Schopenhauer, 2003, p. 79), y 4) el carácter absoluto de la materia, ya que no puede perecer ni nacer (Cf. Schopenhauer, 2003, p. 80).

8 En el tomo II de *El mundo como voluntad y representación*, la traductora Pilar López de Santa María evidencia el nexo etimológico entre los términos actividad y realidad: “[...] *sie selbst also die Wirksamkeit; energiea = Wirklichkeit* [...]”. Schopenhauer juega aquí con la etimología del término *Wirksamkeit* (realidad) cuya raíz es común a *wirken* (actuar, obrar), *Wirksamkeit* (actividad, eficacia) y *Wirkung* (efecto), con el fin de confirmar su tesis de que la esencia de la materia en cuanto real consiste en el obrar manifestado como causalidad” (Schopenhauer, 2003, p. 75).

9 En *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1981) se distinguen cuatro clases de objetos para el sujeto: el primero es la realidad empírica, la que captamos con nuestros sentidos (intuición), es decir, la materia: el mundo exterior (§17); el segundo objeto son los conceptos o representaciones abstractas (§26); el tercero se refiere al espacio y al tiempo que son intuiciones dadas *a priori*; las que posibilitan los objetos geométricos y matemáticos (§35); por último, el cuarto objeto para el sujeto es la voluntad (§41).